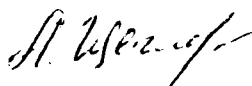


0 7 2 1 7 1 7 - 1

На правах рукописи

ЩЕГЛОВА Людмила Владимировна



**ПРОБЛЕМЫ САМОПОЗНАНИЯ
И КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ
В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ**

30 – 40-х годов XIX века

(П.Я.Чаадаев и Н.В.Гоголь)

Специальность 09.00.03 – история философии

АВТОРЕФЕРАТ

диссертации на соискание ученой степени
доктора философских наук

Москва — 2001

Работа выполнена на кафедре истории и теории культуры Волгоградского государственного педагогического университета.

Научный консультант

доктор филологических наук,
профессор Буланов А.М.

Официальные оппоненты:

доктор философских наук, профессор Маслин М.А.;

НАУЧНАЯ БИБЛИОТЕКА

КФУ



0000977322

доктор философских наук, профессор Ям К.Е.;

доктор философских наук, профессор Кириллова Е.А.

Ведущая организация

Российский университет Дружбы народов.

Защита состоится 28 мая 2001 г. в 15 часов на заседании диссертационного совета Д 212.154.06 в Московском педагогическом государственном университете по адресу: 117571, Москва, пр. Вернадского, д. 88, ауд. 818.

С диссертацией можно ознакомиться в читальном зале библиотеки Московского педагогического государственного университета по адресу: 119882, Москва, Малая Пироговская ул., д.1.

Автореферат разослан 24 мая 2001 года.

Ученый секретарь
диссертационного совета

Михайлов В.В.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования. Замысел предлагаемой работы связан с фундаментальным философским вопросом об универсальности мышления и культуры. Этим вопросом конституируется начало оригинального русского философского дискурса в 30-е годы XIX в., когда терминами «Россия» и «Запад» обозначилось само наличие принципиально разных установок в отношении как познавательной активности человека, так и его взаимосвязи со всеобщим.

Во всей последующей русской философии XIX в. понятие «Запад» обозначало признание универсальной, общеобязательной, рациональной истины, не зависимой от любых различий в жизненной и культурной практике. То, что обозначалось термином «Россия», указывало на невозможность (а точнее — частичность) такой истины и на необходимость поэтому искать решения не на уровне рационального мышления, а на уровне самой жизни.

Именно в этом проблемном поле предполагается рассмотреть творческий диалог избранных мыслителей, философа и писателя, что позволит не только по-новому увидеть поиск русской национальной идентичности в культуре XIX в., но и описать проблематику, которая и в наше время остается актуальной.

Как известно, вера в универсализм разума сменилась в европейской культуре под влиянием философского историзма Шеллинга и Гегеля ориентацией на национальные культуры. Теоретики романтизма подчеркивали уникальный тембр всякой национальной целостности, ее оригинальный вклад в общечеловеческую культуру, принципиально несводимый ни к какой абстрактной истине. Задача осознания русской самобытности была в философском ключе решена славянофилами, что, однако, оставалось решением ментального, но не политического или социологического значения. Судьба России понималась в ту эпоху не столько как возможность сознательного и преднамеренного исторического выбора, сколько как осознание (экспликация) ее главных мифологем, т.е. культурных архетипов, лежащих в основе национальной духовной целостности.

В настоящее время логика взаимосвязи национального и общечеловеческого вновь претерпевает изменения. Ни просветительская идея единого прогресса, ни идея оригинальности локальных культурных миров уже не оказывают решающего влияния на представления России о своем месте в глобальном человеческом сообществе. Россия перестает быть страной догоняющей модернизации, постепенно изживая национальные культурно-психологические комплексы. Тем бо-

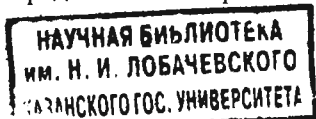
лее актуальным остается требование самопознания, тематизатором которого стал в русской национально-синтетической мысли Чаадаев, видевший нации как личности, а потому применявший к ним моральный критерий.

Предписание «познай себя», по меткому замечанию Цицерона, назначалось не только для укрощения гордыни человеческой, оно также указывало, что нам следовало бы ценить свое личное достоинство. Не только человек, но и общество, утратившее представление о самом себе, не в состоянии обрести возможность прокладывать собственную линию жизни. Самопознание и на национальном, и на индивидуальном уровнях создает основу для самоуважения, открывает возможности независимого творческого самоосуществления.

Практически все известные русские философы прямо или косвенно обращались к комплексу проблем, связанных с национальным и индивидуальным самопониманием. Идеи В.С.Соловьева, С.Н.Булгакова, Н.А.Бердяева, Б.П.Вышеславцева, Н.О.Лосского, Е.Н.Трубецкого, В.В.Розанова, С.Л.Франка, И.А.Ильина, Г.П.Федотова, Г.Г.Шпета и др. обнаружили в наши дни не только жизнестойкость, но и способность внести серьезные коррективы в восприятие современной действительности.

Применительно к России начальный этап философско-методологического самоопределения приходится в основном на 1830—1840-е годы. Одной из его отличительных черт является принципиальное согласие знания и веры, другой — принципиальная неотдифференцированность публичной философии от других форм словесности. Еще недавно можно было услышать суждение о том, что в России прошлого века не было своей оригинальной философии и что философские задачи решала классическая русская литература. В действительности перед литературой и философией стояли свои собственные аутентичные задачи, и различие природы художественного и философского творчества всегда осознавалось. Другое дело, что необходимо учитывать синкретизм русского сознания, его намеренное стремление к всеохватности и целостности.

Близость и взаимопереход идей и образов русской литературы и философии объясняются тем, что с самого своего появления в поле их рассмотрения и выражения был один общий объект — субстанциальные начала русской жизни. Совпадения, следовательно, объясняются не столько взаимным влиянием философии и литературы, сколько отражением одних и тех же объективных сущностей. Этим диктуется ситуация взаимоопределенности в решении кардинальных во-



просов антропологии, метафизики добра и зла, социально-исторических целей.

Над экспликацией философских идей из текстов русской литературы продуктивно работало не одно поколение ученых в сферах истории философии и литературоведения, культурологии и социальной философии. Разумеется, давно назрела необходимость в синтетической концепции истории русского самопознания, которая строилась бы с учетом многоплановой духовной традиции, религиозной, художественной и научно-философской. Попытки ее создания в последние годы активно предпринимаются. В работах Д.С.Лихачева, Ю.М.Лотмана, С.С.Аверинцева, Г.Д.Гачева, М.Л.Гаспарова, Г.С.Кнабе, И.В.Кондакова, Л.Г.Ионова, И.П.Смирнова, В.В.Библихина, С.С.Хоружего и др. идейно-эстетическое и социально-философское наследие русской классики последовательно рассматривается в свете типологии русской культуры, с позиций изучения национального менталитета и общих цивилизационных основ. Тем не менее потребуется немало времени и труда, чтобы в результате коллективных усилий сформировалась принципиально новая аксиологическая критериальность, призванная высветить в конкретном материале национально-культурных явлений сложное единство антропологических, социологических, психологических, этнологических, филологических аспектов.

Наиболее актуальным в настоящее время представляется изучение основ национально-культурного самосознания на уровне личности. Понимающий историко-философский подход создает возможность изучать личность как социальный, культурный и психологический феномен одновременно. Этим диктуется выбор персоналий для нашего анализа. П.Я.Чаадаев и Н.В.Гоголь, стоя у истоков национального самопознания России Нового времени, принципиально связывали проблему социального и культурного объединения страны с проблемой внутренней интеграции и самосознания индивида.

Философия Чаадаева в целом — первый опыт универсализма, поиск возможностей синтеза западного и восточного типов культуры в качестве путей формирования самобытной российской цивилизации. Автохтонные творческие задачи для России искал и Гоголь, который также предлагал гармоничное уравновешенное решение классической русской дилеммы, избежав крайностей славянофильства и западничества. Поскольку цельность все больше становится центральной проблемой жизни в плюралистическом обществе, важно изучить опыт осуществления культурно-национального единства в личности, для чего Чаадаев и Гоголь являются, по мнению диссертанта, наиболее репрезентативными фигурами.

Степень разработанности проблемы. Существует многочисленная литература, в которой под тем или иным углом зрения рассматриваются отдельные аспекты мирозерцания П.Я. Чаадаева. Базовые атрибуты его личности наиболее эвристично и адекватно, на наш взгляд, представлены в статьях Е.В. Спекторского, К. Зайцева, В. Кантора, О.Э. Мандельштама, П. Кузнецова, в известных книгах А.А. Лебедева и Б.Н. Тарасова¹. Философия истории Чаадаева реконструировалась в работах С.М. Абдрасулова, К.Г. Исупова, Л.И. Рудакова, М.А. Маслина, Е.Б. Рашковского, Л.Е. Шапошникова² и других авторов.

Собственно философская сторона его творчества выдвигалась на первый план в трудах З.А. Каменского, З.Н. Смирновой, П.С. Шкуринова, Б.Н. Тарасова³. Религиозные искания мыслителя интерпретировались такими современными исследователями, как Б.А. Васильев, Е.Е. Дмитриева, А.А. Ермичев, С.Ф. Маклаков, Л.А. Филиппов⁴. Этот

¹ Зайцев К. Проблема Чаадаева // П.Я. Чаадаев: pro et contra. — СПб., 1998. — С. 459—463; Кантор В. «Имя роковое» (Духовное наследие П.Я. Чаадаева и русская культура) // Вопр. литературы. — 1988. — № 3. — С. 62—86; Кузнецов П.В. Метафизический нарцисс: П.Я. Чаадаев и судьба философии в России // Вопр. философии. — 1997. — № 8. — С. 175—192; Лебедев А.А. Чаадаев. — М., 1965; Мандельштам О.Э. Чаадаев // Мандельштам О.Э. Слово и культура. — М., 1987. — С. 87—91; Спекторский Е.В. К характеристике Чаадаева // П.Я. Чаадаев: pro et contra. — СПб., 1998. — С. 433—459; Тарасов Б.Н. Чаадаев. — 2-е изд., доп. — М., 1990.

² Абдрасулов С.М. Судьба России в философии истории религиозных мыслителей XIX в.: П.Я. Чаадаев, К.Н. Леонтьев, В.С. Соловьев: Дис. ... канд. филос. наук. — М., 1995; Исупов К.Г. Русская эстетика истории. — СПб., 1992; Рудаков Л.И. П.Я. Чаадаев и проблема развития русского философско-исторического самосознания // Философия и освободительное движение в России. — Л., 1989. — С. 28—39; Маслин М.А. П.Я. Чаадаев (1794—1856) // Русская идея. — М., 1992; Рашковский Е.Б., Хорос В.Г. Проблема «Запад — Россия — Восток» в философском наследии П.Я. Чаадаева // Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации. — М., 1988. — С. 110—142; Шапошников Л.Е. Философия истории П.Я. Чаадаева // Шапошников Л.Е. Русская религиозная философия XIX — XX веков. — Ниж. Новгород, 1992.

³ Каменский З.А. Парадоксы Чаадаева // Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. — Т. 1. — М., 1991. — С. 9—85; Смирнова З.Н. Проблема разума в философской концепции Чаадаева // Вопр. философии. — 1998. — № 11. — С. 91—101; Тарасов Б.Н. Этические взгляды П.Я. Чаадаева. — М., 1989; Шкуринов П.С. П.Я. Чаадаев. Жизнь, деятельность, мировоззрение. — М., 1960.

⁴ Васильев Б.А. Обратитесь с призывом к небу и оно откликнется: П.Я. Чаадаев. 1829 // Васильев Б.А. Духовный путь Пушкина. — М., 1994. — С. 151—156; Дмитриева Е.Е. Обращения в католичество в России в XIX веке: Историко-культурный контекст // Мировое древо. — 1996. — Вып. 4. — С. 84—110; Ермичев А.А. По ту сторону западничества и славянофильства: об основной ориентации русской мысли // Человек — Философия — Гуманизм: Тез. докл. и выст. Первого российского философского конгресса. — Т. 2. — СПб., 1997. — С. 7—14; Маклаков С.Ф. П.Я. Чаадаев об исторической роли христианства: Дис. ... канд. филос. наук. — Кострома, 1995; Филиппов Л.И. Религиозная утопия П.Я. Чаадаева и современная теология // История СССР. — 1961. — № 6. — С. 183—205.

аспект являлся центральным в понимании Чаадаева такими историками русской философии, как В.В.Зеньковский, Г.В.Флоровский, М.О.Гершензон¹.

Для нас представляют особый интерес работы, высвечивающие личность и идеи П.Я.Чаадаева в сопоставлении с другими именами русской культурной истории, с А.С.Пушкиным (К.Г.Исупов, В.В.Кожин, В.А.Кошелев, П.Н.Милюков, В.В.Пугачев, И.Шайтанов, Н.Я.Эйдельман)², с Тютчевым (Б.Н.Тарасов, П.Г.Торопыгин)³, с Достоевским (Б.Н.Тарасов)⁴, с Вл.Соловьевым (М.И.Ненашев)⁵, с Герценом (В.И.Болдырев, Н.Н.Степанов)⁶, с Киреевским (В.Андреева, З.В.Смирнова)⁷. Вряд ли целесообразно отрицать ценность таких опытов сравнительно-сопоставительного плана для понимания внутренней логики историко-философского процесса.

Философия изучаемого периода была формой непосредственного знания, которая трудно подвергается логической обработке. Литература

¹ Гершензон М.О. П.Я.Чаадаев. Жизнь и мышление. — СПб., 1908; Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. — Т. 1. Ч. 1. — Л., 1991; Флоровский Г.В. Пути русского богословия — Вильнюс, 1991.

² Исупов К.Г. Пушкин и Чаадаев: диалог о свободе воли и эстетике истории // Проблемы современного пушкиноведения. — Псков, 1991; Кожин В. Пушкин и Чаадаев: К истории русского самосознания // Российская провинция. — 1995. — № 4. — С. 103—115; Кошелев В.А. Пушкин и Чаадаев: Полемика об исторической миссии русского духовенства // Изв. РАН. Сер. лит. и яз. — 1994. — Т. 53. — № 3. — С. 56—62; Пугачев В.В. Пушкин и Чаадаев // Искусство слова. — М., 1973. — С. 101—111; Милюков П.Н. Пушкин и Чаадаев // Русская речь. — 1994. — № 3. — С. 24—38; Шайтанов И. Географические трудности русской истории: (Чаадаев и Пушкин в споре о всемирности) // Вопр. литературы. — 1995. — Вып. 6. — С. 160—202; Эйдельман Н. Пушкин и Чаадаев: Последнее письмо // Россия / Russia. — 1988. — Vol. 6. — С. 3—21.

³ Тарасов Б.Н. Тютчев и Чаадаев: (Жизненные парадоксы и идейные споры друзей-«противников») // Тютчев сегодня: Материалы IV Тютчев. чтений. — М., 1995. — С. 98—116; Торопыгин П.Г. Тютчев и Чаадаев: Сопоставление исторических взглядов // Проблемы истории, культуры, литературы, социально-экономической мысли. — Саратов, 1989. — Вып. 5. — Ч. 2. — С. 74—83.

⁴ Тарасов Б. В плену короткомыслия: Творчество Чаадаева и Достоевского в современном контексте // Москва. — 1994. — № 4. — С. 162—187.

⁵ Ненашев М.И. Проблема свободы в русской философии XIX века (П.Я.Чаадаев, В.С.Соловьев. Ф.М.Достоевский): Дис. ... д-ра филос. наук. — М., 2000.

⁶ Болдырев В.И. Чаадаев и Герцен: к генезису проблемы выбора пути исторического развития России // Отечественная философия: Опыт. проблемы, ориентиры исследования. — М., 1993. — Вып. 11. — С. 56—64. Степанов Н.Н. Герцен и Чаадаев // Общественная мысль в России XIX века. — Л., 1986.

⁷ Андреева В. Киреевский и Чаадаев: Опыт традиционалистской гносеологии // Онтология гнозиса. — СПб., 1994. — Т. 1. — С. 251—261; Смирнова З.В. Славянофилы и П.Я.Чаадаев // Историко-философский ежегодник. — М., 1995. — С. 109—129; Торопыгин П. Чаадаев и Киреевский // Классицизм и модернизм: Сб. ст. — Тарту, 1994. — С. 95—101.

ратура и философия изучаемого времени, стремясь к синтетическому охвату действительности, встречались в стихии интуитивно-образного восприятия мира. Последующая аналитическая философия провела черту между системами с разработанным категориальным аппаратом и теми формами философствования, которые характерны для России первой половины XIX в. Но сегодня вряд ли кто-то станет отрицать, что история русской философии включает в себя Пушкина и Гоголя как выразителей того космически-мифологического национального самосознания, в котором синкретично сливаются ныне различающиеся формы духа.

Ценность изучения мировоззрения Н.В.Гоголя состоит в том, что оно позволяет нам «вернуться к тому, что можно было бы назвать исходным делом философии, — созданию переживаемого образа действительности и истолкованию на его основе явлений жизни, сознания и духа»¹.

Первая философская интерпретация творчества Гоголя была дана В.Г.Белинским, оценившим Гоголя как новатора, увидевшим «достоинство его мировоззрения» в том, что поэтика Гоголя затрагивает именно субстанциальные начала русской жизни, «еще не ведомые ей самой». Н.Г.Чернышевский высоко оценил аналитическое начало в Гоголе, связав его с необходимостью общественного самоосознания. Он фактически сформировал традицию истолкования Гоголя как родоначальника критического реализма в русской литературе, представленной именами Н.А.Добролюбова, Н.А.Некрасова, М.Е.Салтыкова-Щедрина. Параллельно ей развивалась концепция гоголевского творчества, основанная на эстетических принципах православно-миропонимания, у истоков которой стояли С.П.Шевырев, К.С.Аксаков, Ал.Григорьев.

В начале XX в. появляются мистико-символические, экзистенциалистские и психоаналитические трактовки творчества Гоголя. В качестве выразителя мистической сущности мирового зла Гоголь представлен в статьях В.В.Розанова и книге Д.С.Мережковского. Как откровение зла, принадлежащего метафизическому характеру русского народа, трактует образы Гоголя Н.А.Бердяев. Заостряют проблему идеального у Гоголя В.Брюсов и А.Блок. Первое применение психоанализа к творчеству Гоголя осуществлено в работах И.Д.Ермакова и М.Зощенко. Мысль об утопической направленности гоголевских исканий прозвучала и в русской эмигрантской литературе (В.В.Зень-

¹ Кнабе Г.С. Рецензия на книгу Л. Карасева «Онтологический взгляд на русскую литературу» // Вопр. философии. — 1996. — № 9. — С. 186.

ковский, К.В. Мочульский, Д.С. Чижевский, Г.В. Флоровский), и в исследованиях зарубежных авторов (Р.Собел, Х.Шрайер, Дж.Зелдин).

Особое место в истории изучения гоголевского наследия занимают работы по поэтике Гоголя, выполненные в нашей стране в разные годы. Их авторы — Б.Эйхенбаум, В.Виноградов, Ю.Тынянов, Ф.Переверзев, А.Белый, М.Поляков, Ю.Лотман, С.Бочаров — не сделали выводов философского уровня обобщения, но их исследования языка гоголевских текстов выявили устойчивые компоненты, которым необходимо дать философскую интерпретацию.

Некоторые философские вопросы получали освещение в работах филологов и литературных критиков в 1960 — 1970-е годы¹. Начиная с конца 1980-х годов стали появляться публикации и исследования, вводящие в научный оборот новые факты и архивные материалы, свидетельствующие об органической связи гоголевского творчества с христианской культурой (работы Е.И. Анненковой, Ю.Я. Барабаша, В.А. Воропаева, С.А. Гончарова, А.Н. Лазаревой, Л.В. Жаравиной, Ч.Лотто и др.)².

Таким образом, налицо достаточно большое количество и высокий уровень критической литературы, посвященной Гоголю и разным аспектам его творчества. Вместе с тем специального исследования, реконструирующего целостную картину философских основ мировоззрения Гоголя в тесной связи с современным ему историко-философским процессом как в России, так и в Европе, по нашим данным, еще не проводилось.

¹ Иоаннисян Д.В. Структура образа и пространство-время в пейзаже раннего Гоголя // Известия АН СССР. — Сер. литературы и языка. — Т. 33. — № 4. — М., 1974; Кассей П.П. Взгляды Гоголя на категории абстрактного и конкретного // Вопр. философии и социологии. — Вып. V. — Л., 1973; Смирнова Е.А. Гоголь и идея «естественного человека» в литературе XVIII века // Русская литература XVIII века. Эпоха классицизма. — М.-Л., 1964; Черепнин Л.В. Исторические взгляды Гоголя // Вопр. истории. — 1974. — № 1; Золотусский И.П. Поэзия прозы: Статьи о Гоголе. — М., 1987; Манн Ю.В. Поэтика Гоголя. — М., 1978; Манн Ю.В. В поисках живой души. — М., 1984.

² Анненкова Е.И. Православие в историко-культурной концепции С.Хомякова и творческом сознании Н.Гоголя // Вопр. литературы. — 1991. — № 8. — С. 89—105; Барабаш Ю.Я. Гоголь. Загадка «Прощальной повести» («Выбранные места из переписки с друзьями»). Опыт непредвзятого прочтения. — М., 1993; Воропаев В.А. Духом схимник сокрушенный. Жизнь и творчество Гоголя в свете Православия. — М., 1984; Гончаров С.А. Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте. — СПб., 1997; Жаравина Л.В. А.С.Пушкин. М.Ю.Лермонтов. Н.В.Гоголь: философско-религиозные аспекты литературного развития 1830—1840-х годов. — Волгоград, 1996; Лазарева А.Н. Духовный опыт Гоголя. — М., 1993; Лотто Ч. Лествица «Шинели» // Вопр. философии. — 1993. — № 8. — С. 58—83.

Направляющее значение для нас в этой связи имело включение В.В.Зеньковским раздела о Гоголе в его «Историю русской философии» (Париж, 1948 г.), в которой Гоголь представлен как выразитель разложения морального и эстетического гуманизма и назван «пророком православной культуры». Именно внутри темы о соотношении церкви и культуры Зеньковский сближает Чаадаева и Гоголя. Поскольку В.В.Зеньковским был отмечен только пункт сближения, заявлена проблема, не получившая у него всестороннего рассмотрения, этой нашей работой мы попытались восполнить пробел, исследовав и сравнив обе программы «богословия культуры».

Возможность сопоставления идейных и творческих миров Гоголя и Чаадаева ранее не представлялась очевидной: в XIX в. мы находим только одно брошенное вскользь замечание А.И.Герцена и юбилейную статью А.Н.Веселовского, в XX веке это сопоставление встречается лишь в нескольких случаях и представлено сравнительно небольшими статьями. Это работы Б.Н.Тарасова, Е.И.Анненковой и В.И.Мильдона¹.

А.Веселовский обнаруживает ряд сходств в жизненных и творческих мирах Чаадаева и Гоголя. Он отмечает у них общий интерес к истории, «католический отпечаток» на религиозности того и другого и именует «двумя проповедниками обновления». При этом всю концепцию Чаадаева Веселовский сводит к провозглашению безнадежности развития на национальных началах, необходимости слияния с чужой культурой и создания новой вселенской церкви. Нам эта концепция представляется значительно более сложной.

Б.Н.Тарасов, сопоставляя «творческое сознание» Чаадаева и Гоголя, находит, что ключевым моментом их общности является тема единства. В целом Тарасов видит у того и другого единство эстетического и этического (с приматом все-таки нравственности), обнаруживает сходство в их взглядах 40-х годов на роль Пушкина и на историю как на идущую по божественному плану.

Е.И.Анненкова продолжает развивать антитезу «писатель — философ», утверждая, что в 30 — 40-х гг. выявляется различие «самой

¹ Веселовский А. Гоголь и Чаадаев. Из этюда о Гоголе // Вестник Европы. — 1895. — № 9. — С. 84—95; Тарасов Б.Н. Н.В.Гоголь и П.Я.Чаадаев (Тема единства в сознании писателя и мыслителя) // Тарасов Б.Н. В мире человека. — М., 1986. — С. 306—317; Анненкова Е.И. Чаадаев и Гоголь (На рубеже десятилетий) // Анненкова Е.И. Гоголь и литературно-общественное движение конца 30-х — начала 40-х годов XIX века. — Л., 1988. — С. 4—22; Мильдон В.И. Чаадаев и Гоголь (Опыт понимания образной логики) // Вопр. философии. — 1989. — № 11. — С. 77—88.

природы эстетического и философского мышления». Анненкова утверждает, что постоянные и объединяющие писателя и мыслителя вопросы следующие: о соотношении мысли и непосредственной жизни, о судьбах искусства и пути России. Она считает, что понимание Чаадаевым задач истории и универсальной природы христианства перекликается с гоголевским.

От жесткой антитезы «мыслитель — художник» удалось уйти В.И.Мильдону в статье 1989 г., но он замещает ее другой антитезой «сознательное — бессознательное», утверждая, что Чаадаев и Гоголь сознательно надеются, но бессознательно не верят в благость Провидения относительно России. И на этом противоречии он их и сближает, находя целый ряд текстуальных и образных совпадений. Статья Мильдона содержит верные наблюдения, чрезвычайно интересен и продуктивен примененный им метод, но основная идея противопоставления осознанного оптимизма и бессознательного скепсиса в настоящее время не кажется нам окончательной.

Выбор в качестве центральной проблемы самопознания позволяет построить новую концепцию диалога между Чаадаевым и Гоголем. При этом мы будем опираться на идеи Н.А.Бердяева, Б.П.Вышеславцева, В.В.Библина, П.С.Гуревича, Б.Гройса и А.Иванова¹, в работах которых в разных аспектах рассматривались проблемы самопознания и культурной идентичности.

Цель и задачи исследования. Цель диссертации — раскрыть и сопоставить содержание идейно-образного поля и ценностного ряда П.Я.Чаадаева и Н.В.Гоголя в качестве актуализаторов темы национально-культурной самоидентичности и проблемы органичного сочетания общецивилизационных форм с автохтонными заданиями русской культуры. Осуществление данной цели потребовало решения следующих основных задач:

— раскрыть закономерности развития внутреннего мира избранных мыслителей, рассмотрев его как метаявление, обусловившее единство проблематики русской классической литературы и философии;

— последовательно установить генетические связи и типологические схождения между духовными исканиями Чаадаева и Гоголя и

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. — М., 1993; Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии // Вышеславцев Б.П. Этика преображенного зрота. — М., 1994. — С. 154—350; Библин В.В. Узнай себя. — СПб., 1998; Гройс Б. Поиск русской национальной идентичности // Вopr. философии. — 1992. — № 1. — С. 52—61; Гуревич П.С. Культурология. — М., 1996; Иванов А.В. Уровни русского самосознания // Вестник МГУ. Сер. «Социально-политические исследования». — 1993. — № 6. — С. 36—63.

сопоставить результаты их осмысления субстанциальных начал русской культуры;

— изучить особенности русского богопознания в связи с его стремлением к экзистенциальному выражению;

— исследовать философские основания мировоззренческого утопизма с точки зрения реального напряжения между искусственным и живым, знаковым и органичным, расчлененным и тотальным, культурным и природным;

— определить философские аспекты проблемы соотношения истории и традиции в свете разных парадигм переживания времени в русской ментальности:

— выявить специфику методологии первоначальной русской рефлексии над основами культуры, сформировавшейся в русле христианской философии в ее романтической версии:

— показать органическую связь русской эсхатологии и сотериологии с двумя основными тенденциями в классической русской философии — пантеистической и персоналистической.

Теоретико-методологическую базу настоящей диссертации, помимо исследований, посвященных философии XIX века, составляют также труды классиков мировой философии и современных отечественных философов — П.П.Гайденко, И.С.Гуревича, И.П.Смирнова, З.А.Каменского, М.А.Маслина, К.Г.Исупова, Л.В.Карасева. Для решения задач диссертации важное значение имело философско-методологическое наследие Г.Г.Шпета и М.М.Бахтина, особенно в части обоснования ими необходимости исследования онтологических аспектов нашего предмета.

В анализе конкретных концепций ценностных основ российской цивилизации используются сравнительно-сопоставительный, историко-генетический, функционально-типологический методы, а также философские принципы диалектики, интерпретативный анализ, системный подход. К изучению конкретного материала произведений и писем применена совокупность методов текстологического анализа и ряд герменевтических процедур.

Научную новизну выполненного исследования автор усматривает в том, что здесь впервые последовательно установлены типологические схождения между духовными исканиями П.Я.Чаадаева и Н.В.Гоголя и сопоставлены результаты их осмысления субстанциальных начал русской культуры. В работе:

— показано, что предметным полем индивидуального самопознания в описываемый период явилась проблематизация личностью

своего отношения к государству, к христианству в качестве духовной традиции, утратившей к этому времени единство, к искусству как приоритетной форме надличного бытия для творцов культуры этого исторического периода;

— эксплицирована связь национального самопознания с преобладающим романтическим типом креативной личности, актуализирующим тему русской оригинальности, в качестве локальности собственной культуры с одновременным осознанием ее роли в истории;

— пояснено характерное для данного времени понимание истории в качестве «священной мистерии», в которой каждая национально-культурная целостность должна «угадать» свое предназначение, свою судьбу;

— выявлено, что в качестве центральной темы национального самосознания в XIX веке становится проблема национальной религиозности, своего собственного способа богопостижения;

— обоснован тезис о том, что напряжение и сложность светских теологических исканий этого периода связаны с возросшим воздействием протестантизма на православную культуру;

— тематизированы и объяснены идеи социального христианства у Чаадаева и Гоголя в качестве ответа на цивилизационное стремление к обществу с меньшей степенью отчуждения;

— установлено, что специфика русского богопознания, изученная в его индивидуальном воплощении, раскрывается в качестве социологической дилеммы между пантеизмом и персонализмом, являющимися двумя отражениями антиномии между индивидуальным и всеобщим;

— дан развернутый анализ утопического элемента в мировоззрении Чаадаева и Гоголя, что позволило автору атрибутировать оптимистически-хилиастическую и пессимистически-эсхатологическую концепции исторического развития в качестве устойчивых антиномий русского самоопределения;

— углублены представления о содержании понятий «национальное самопознание» и «национально-культурная идентичность»;

— доказана когерентность и взаимодополнительность между идеологией Чаадаева и онтологией Гоголя в выражении ими субстанциальных основ российской цивилизации.

Теоретическая значимость исследования обусловлена развитием и углублением традиционных представлений о сущности российского национально-культурного самопознания в философии и литературе XIX в., концепцией существования процесса культурной рефлексии в целостности и эволюции.

В ходе конкретного анализа выявляются теоретически значимые механизмы взаимодействия художественных и философских текстов, обусловленные не только причинами генетическими или типологическими, но и принадлежностью к целостной системе такого социально-исторического феномена, как национально-культурная самоидентичность. Историко-философский анализ отечественной классики, рассмотренной как метатекст, порожденный рефлексией крсативной личности особого типа, служит дальнейшему развитию и обогащению персоналистического направления в истории русской философии.

Результаты исследования имеют практическое значение и могут быть использованы в ходе разработки новых учебных программ и пособий по истории и теории русской культуры, истории философии и литературы XIX века, в лекционных курсах, в спецсеминарах и спецкурсах, в конкретных разработках методических рекомендаций по целостному прочтению истории русской философии, а также в ходе дальнейшей разработки концепции российской цивилизации.

Апробация диссертации. Основные идеи работы и полученные результаты нашли отражение в монографии, учебном пособии, научных статьях общим объемом 38,5 п.л. По теме работы прочитаны доклады на международных, всероссийских, межвузовских и внутривузовских конференциях в Санкт-Петербурге (1997), Пятигорске (1990), Алма-Ате (1992), Астрахани (1995), Томске (1999), Ставрополе (1999), Екатеринбурге (1999), Волгограде (1992—2000). Тезисы и материалы докладов опубликованы.

Структура диссертации. Диссертация состоит из введения, трех глав, заключения и библиографии. Общий объем диссертации 431 страница, в том числе 398 страниц основного текста и 32 страницы библиографии, включающей 401 наименование.

Основное содержание работы

Во **введении** обосновывается актуальность темы исследования, характеризуется уровень ее разработанности, формулируются цель и задачи исследования, показывается новизна, теоретическая значимость и практическая ценность результатов работы.

Глава первая. П.Я. Чаадаев: Диалектика национально-культурной самоидентичности. В данной главе на материале жизни и творчества Чаадаева рассматриваются вопросы философско-религиозного уровня индивидуального и национального самопознания в их взаимосвязи. Глава состоит из четырех параграфов.

Первый параграф «Утверждение личности как культуросозидающая задача» посвящен ответу на вопрос о постоянном интересе исследователей к биографии Чаадаева, в которой личный и культурно-исторический план постоянно пересекаются друг с другом. Автор исходил из того, что в социокультурной среде можно выделить присущие данному обществу экспектации, которые индивид может оправдать или не оправдать, тем самым интегрируясь с обществом или отрываясь от него.

Основная цель данного параграфа состоит в том, чтобы, исходя из понимания смыслообразующего аспекта деятельности как основы самосознания индивида, рассмотреть личность Чаадаева, вскрывая узловые точки, в которых его усилия найти свое «естественное место» в обществе приходили в конфликт с существенными чертами социокультурной ситуации. В этом смысле ряд эпизодов его частной жизни — отставка, странствия, «сумасшествие» — становятся для современников событиями, наделенными особым культурным смыслом.

П.Я.Чаадаев рассмотрен в диссертации не просто как представитель творческой аристократии, а как реальное жизненно-личное воплощение романтического способа креативности в русской культуре. Автор выделяет особенности в способах самоидентификации, присущие этому творческому типу. Они состоят, во-первых, в высокой степени конгруэнтности культуры и личности, т.е. в слиянии в культурной идентификации ее индивидуальной и групповой природы. Во-вторых, в преимущественной идентификации индивида с *нацией* и характером деятельности, а не с местом рождения, этносом и т.п. Автор считает выделенные особенности характерными именно для романтического культурного типа, с присущим ему специфическим мироощущением, способом социальной связи и социального поведения.

Автор показывает, что П.Я.Чаадаев фактически ставит перед личностью и перед Россией одни и те же задачи. Его протест против подражательности и требование выработки уникальной национальной культуры есть требование индивидуальности и самобытности на национальном культурном уровне. Он считал, что все народы идут своими собственными путями к одной цели, у каждого из них своя историческая задача и «лица необщее выражение» в ансамбле человеческих качеств. Но такова же и задача каждого человека. Истинная цель индивида — высшее и наиболее пропорциональное формирование его сил в единое целое. Противоречия между народом и личностью нет в мире Чаадаева: правильно понятая реальность личности не замыка-

ет ее в индивидуальном существовании. Ценность личности соразмеряется с совокупным духовным опытом человечества.

Диссертант считает творчество Чаадаева наиболее репрезентативным для изучения проблемы соотношения человеческого с всечеловеческим, поскольку концепция личности Чаадаева связана с универсализмом, а не с индивидуализмом. Личность в понимании Чаадаева — это единство души, ума, тела, поведения человека, но прежде всего ощущение его взаимосвязи с Богом и человечеством. Личности противостоит только мертвая всеобщность предписанных, т.е. утративших подлинность норм жизни, поскольку с живой всеобщностью она связана онтологически. Экзистенциальный кризис Чаадаева обнажает главную проблему личности в России, т.е. вопрос о наличии пространства самоосуществления, его социально-признанных устойчивых форм. Таким образом, Чаадаев был провозвестником нового объединения в универсальный союз человечества, который более не будет данностью, как в природе, а напротив, явится тем, что установят сами люди.

Чаадаевым осуществлен переход к самостоятельному философскому дискурсу, т.е. впервые поставлен вопрос о выражении собственного исторического опыта и о специфике национального понимания бытия. В судьбе и творчестве Чаадаева подчинение личности государству предстает как частичность и утверждается ценность частной жизни в ее связи с общечеловеческим целым. В параграфе показано, как Чаадаев ставит вопрос о собирании и упорядочивании личности, придании ей отчетливой формы, проблему умственной сосредоточенности и нравственной иерархии. Четкие структуры сами по себе воспитывают человека, форму задают внешние рамки, пределы, правила. Чаадаев эксплицирует диалектическую связь частного быта и культуры. Аскетизм русского человека, его «пренебрежение удобствами и радостями жизни» мыслитель связывает с нежеланием заботиться не только о теле и душе, но и о духе. Свободная духовная жизнь предстает как высшая ценность именно для творческой аристократии. Чаадаев прямо признает техническую сторону цивилизованного развития как средство, необходимое для свободной духовной жизни.

Однако духовную свободу личности Чаадаев усматривает в необходимости и возможности для нее свободно подчинить себя единому нравственному закону, благодаря «сознанию своей действительной причастности ко всему мирозданию». Сочетание в идейном мире Чаадаева подчеркнутого антиперсонализма с требованием духовной автономии личности рассматривается автором диссертации в каче-

стве характеристики романтического сознания, стремящегося одновременно к всемерному развитию «гениального Я» и к растворению сго во всеобщности самого высокого уровня.

Второй параграф «Постановка вопроса о характере российской цивилизации» посвящен раскрытию в концепции Чаадаева проблемы цивилизационной идентификации России. Здесь утверждается, что осознание себя, своей оригинальности и неповторимости и вместе с тем своей отдельности — это и есть пробуждение национального духа. Все присущие такому состоянию предположения, а также следствия из них последовательно на протяжении жизни рассмотрены Чаадаевым. Это ориентация в историческом времени и геокультурном пространстве, вопрос самоидентификации, ценностной определенности, сходства и различия с другими культурами. Подобно тому, как человек осознает себя в качестве принадлежащего человеческому роду только «глядя как в зеркало в другого человека», также и культуры могут понять себя только путем диалога, общения и сравнения с другими культурами.

Автор обращает внимание на то, что Чаадаев заостряет проблему исторического или даже психисторического возраста русской культуры. Утверждения о молодости русских можно встретить у различных западных философов от Лейбница до Ортеги-и-Гассета, но ни Чаадаев, ни славянофилы, т.е. представители ранней формы национального самосознания, не думали так однозначно. Сложность позиции Чаадаева по вопросу о возрасте русской культуры состоит в том, что ему, с одной стороны, была чужда теория культурных перерывов, и поэтому он искал принципы единства и целостности русской истории. С другой стороны, все, что он видел в русской культуре, судя по его замечаниям, указывало на примитивность, неразвитость и молодость, а значит, логично было бы признать перерыв в культурной постепенности и связи, а возможно, и образование нового культурного организма, молодой цивилизации. При внимательном исследовании очевидны колебания Чаадаева между этими двумя позициями, но все же он в конце концов склоняется к тому, что его окружает «убожество младенческой цивилизации».

Согласно Чаадаеву, культуре важно не назваться, присвоив себе чужое прошлое («Третий Рим»), а выработать свою собственную идею. С ней он связывал наличие культурной перспективы. Отношение Чаадаева к преобразованиям Петра Первого рассмотрено автором в широком сравнительно-историческом контексте, в частности, проведено сравнение аргументации Чаадаева и Шпенглера по вопросу о

культурной роли петровских преобразований. В первой философской экспликации российской дихотомии восточных или западных социокультурных ориентаций Чаадаевым впервые продуманы последствия безоглядного отрицания предшествующих эпох и культурных завоеваний. Идею перечеркивания предшествующих стадий своей собственной истории, ее непризнания, тотального осуждения можно считать существенной чертой национального менталитета, отсутствием преемственности, когда историческое творчество и жизненные ценности целых поколений начинают считаться ошибочными, так как в истории видят цепь событий, а не развитие идей в последовательности поколений.

Напряжение между славянофильской и западнической культурными ориентациями рассмотрено в диссертации как напряжение между тенденцией к универсализму и тенденцией к самобытности. Западничество Чаадаева раскрывается в работе как желание, чтобы Россия встала на высоту всего лучшего, что выработано европейской цивилизацией. Таким образом, в споре о «родном» и «вселенском» русская культура реально существует в противоречивом единстве обоих полюсов, к примирению которых тяготеет концепция Чаадаева. Проблема позитивного соединения русской культуры с требованиями глобальной цивилизации сохраняет свою актуальность. В диссертации показано, что Чаадаев везде писал только о нравственном слиянии человечества в единое целое, а не об интеллектуальном, культурном и религиозном растворении. Согласно логике и пафосу чаадаевских писем, модернизационному синтезу необходимо осуществиться на уровне личности и без ущерба для ее нравственной природы.

В параграфе подробно рассмотрена философия культуры Чаадаева. Отмечено, что Чаадаев описывает дихотомию «Восток — Запад» в оппозициях, характерных и для современной культурологической мысли: «покой — движение», «созерцание — разум», «анализ — синтез», «деспотизм — право». Чаадаев ставит вопрос об отношении России к капиталистической культуре Запада и связывает «неисторичность» России с отсутствием некоторого этапа в ее развитии, с пробелом, пропуском идеи. Однако неприязнь Чаадаева к эпохе Ренессанса и протестантизму помешала ему связать этот «пробел» с идеей реформации. Автор усматривает романтический отпечаток на всей философии культуры Чаадаева. Так, эталоном для него являлся средневековый тип культуры с его приоритетом духовности над vitalностью и объединительной силой теоцентрической традиции.

Из всех черт национального русского характера Чаадаев более всего акцентирует социальную пассивность, отсутствие народной инициативы в историческом развитии. Отречение от своей мощи в пользу правительства Чаадаев характеризует как провиденциальную черту русского народа, важное выражение его индивидуальности и залог ожидающих его исторических судеб.

Культурософские представления Чаадаева о России характеризуются диссертантом как контаминация идеологии, порожденной Петровской (имперской и просветительской) эпохой, и основных принципов романтизма с его антропоморфным мировосприятием. Они включают концепцию расширяющегося пространства и модель времени, сфокусированную на будущем. Для Чаадаева несомненно существование «славянского начала». В статье «Несколько слов о польском вопросе» (1832) он набрасывает основные черты этой модели: пространственные границы, конфессиональную принадлежность, упоминая такие явления, как «национальное чувство» и «национальный дух», и полагает, что немецкое воздействие ведет к растворению «в толще германского племени», а приобщение к «обширному союзу славянских народов» позволяет сохранять самобытность. Таким образом, в Чаадаеве осуществился переход от космополитического XVIII в. к веку национального развития русской культуры.

Третий параграф «Христианство и общество в концепции П.Я. Чаадаева» посвящен реконструкции чаадаевской религиозности. Как рефлексирующая личность, Чаадаев резко акцентирует необходимость размышлений о религии для русского светского человека, с тем чтобы дать самому себе отчет в основаниях своей веры и нести за нее ответственность. Не стихийное и спонтанное верование является социальной ценностью, а осознанное убеждение автономного субъекта.

Рассмотрев различные богоискательские тенденции в русском обществе первой половины XIX в. и высказывания Чаадаева о характере его религиозности, диссертант пришел к выводу, что верование Чаадаева базировалось более на мысли, нежели на чувстве. По существу Чаадаев вносил в религиозное сознание представление о ценности свободного интерконфессионального христианства.

Согласно мироощущению Чаадаева, подлинный дух религии состоит в постепенном установлении социальной системы или церкви, которая призвана «водворить царство истины среди людей». В живом соборном единстве церкви Чаадаев усматривает социальное единство мира, исключаящее любой групповой эгоизм: национальный, корпоративный и т.д.

В «Философических письмах» он занимается толкованием человеческой истории как единого связного текста. Содержанием этой всемирной истории Чаадаев считал развитие социальности как нравственности, а спецификой переживаемого момента — переход от государственного христианства к социальному христианству и от официального верования к внутреннему, духовному. Исторический оптимизм Чаадаева питался его предположением, что наступают времена реализации подлинных идеалов христианства, а не исторических его искажений.

История, написанная в соответствии с христианскими принципами, является универсальной, провиденциальной, апокалиптической и периодизированной. Историософия Чаадаева, построенная в соответствии с этими принципами, преследует цель профетическую: показать, что Россия может достичь совершенства в «деле развития человеческого». История народов, по Чаадаеву, центрирована по отношению к единой духовной традиции, распространяющейся с севера Европы на весь остальной мир. Фабула существования любой культуры — развитие полученного культурного импульса до максимума своих возможностей и передача его другому народу. Сходную идею мы находим в мистическом традиционализме в XX в. у Р.Генона, а в XIX — у Ж. де Местра.

Та неповторимая идея, которая отличает одну культуру от другой, мыслится Чаадаевым как идеал жизни, созданный людьми данной культуры в акте осознанного или бессознательного духовного творчества, она не присуща народам как некое природное свойство. В отличие от славянофилов, Чаадаев не считал Россию абсолютно уникальным культурным целым, а видел ее только как одну из частей единой христианской цивилизации. Для Чаадаева у России должна быть общая судьба с христианством, а для его оппонентов 40-х годов важнее русское православное своеобразие, осознаваемое в противопоставлении России и Европы. Согласно его концепции, русский народ может стать «народом Божиим будущих времен» именно в эпоху социального христианства, поскольку как раз для русского народа более характерны холизм и коллективность в противовес протестантскому эгоизму и социальной атомарности.

По наблюдению диссертанта, чаадаевское представление о религиозном подвижничестве в повседневной жизни сделало для него последней реальностью исторического процесса не государство, а общество, что в конце концов сблизило его со славянофильским мироощущением, с характерным неприятием предумышленных вмеша-

тельств в бессознательный ход народной жизни. В диссертации показано, что для Чаадаева социальность, история и Бог получают в личности воплощенную связь. Основная реальность — не индивидуальный разум и не просто коллектив, а «мировое сознание», «океан идей», к которому человек приобщается. История — не просто последовательность событий, но мышление Бога на земле, а потому может и должна быть понята как история идей.

В четвертом параграфе «Традиция как принцип единства в истории» основное внимание уделяется чаадаевскому пониманию вопроса об иудео-эллинско-христианских началах европейской истории. Согласно концепции Чаадаева единство всемирной истории основано на единстве первоначальной духовной традиции, развитие которой наблюдается в людях и народах. Более того, судить об их историческом месте, об их достижениях следует именно по степени «подчинения первоначальным традициям». Поэтому задача исторической науки — дать нравственную оценку, «которая вытекала бы из отчетливого понимания всеобщего закона, управляющего нравственным движением веков». При этом Чаадаев смотрит на историю не только как на раскрытие все новых потенциальных возможностей в вечном становлении, а как на актуальную данность. Мы живем в конце времен, и история как развитие духовного принципа в совокупности фактов близится к завершению. Поэтому в истории именно теперь и можно усмотреть план, замысел, божественный разум.

Провиденциальный взгляд на историю усматривает в ней особые вехи или оси. Для Чаадаева пришествие Христа — то чудо и одновременно обетование, начало нового этапа в развитии мира, которое отделяет старый мир от нового. С этого момента, считает Чаадаев, весь мировой разум становится разумом христианским. Нехристианские народы, подобно неосевым культурам в концепции К. Ясперса, либо гибнут, либо втягиваются в орбиту все расширяющегося христианского мира. Чаадаев считает, что только христианская религия принуждает народы к прогрессу духовности.

Таким образом, для Чаадаева традиция — это передача опыта соединения в гуще истории двух планов бытия: человеческого и священного. Поэтому историософская мысль Чаадаева обращается к истокам, к библейской традиции мистического историзма, в которой заложена мощная проективность. Весьма острое чувство времени, свойственное Чаадаеву, воспринимает мир движущимся с ускорением, устремленным «к преходящему его пределы смыслу». Необходимое совпадение исторического и логического (поиски смысла, зако-

носообразности) приводит нашего мыслителя к осознанию стадийности в ходе истории и, как это свойственно иудео-христианской традиции в целом, их неравноценности. Выделение стадий — важный момент в понимании хода и ритма истории.

Религиозная идея истории откровения, которая совершается в несколько стадий, существует в секулярной форме идеи прогрессивного образования человеческого рода. Именно такую форму находит диссертант у Чаадаева. Имманентизация провидения, свойственная Чаадаеву, роднит его с учением Иоахима Флорского, который делал акцент на мистической способности схватывать смысл истории, предвидя будущее, и в то же время допускающей внеисторическое нахождение познающего субъекта.

В просветительских концепциях «воспитания человеческого рода», к которым относится и чаадаевская, уже само христианство рассматривается в более широком контексте некоего будущего состояния мира. Чаадаев роднит с мистиками ощущение того, что «царство приблизилось», что подлинное событийное время, «кайрос», переместилось в ближайшее будущее. Каждый из ныне живущих должен способствовать скорейшему приходу будущего, как минимум возвещая наступление «третьего мирового состояния».

История любого народа, согласно Чаадаеву, начнется тогда, когда он проникнется идеей; ее преемственное разворачивание в исторической эмпирии и станет традицией, которую Чаадаев именует историческим законом. Чаадаев отмечает, что Востоку принадлежит приоритет начала человеческой истории, приоритет крупной культурной идеи, «поставившей духовное начало во главу общества». Таким образом, Чаадаев не противопоставляет историю и традицию.

Именно в христианской традиции, благодаря совпадению воли провидения и усилия личности «быть», существование, протекающее во времени, становится историей. Это усилие личности «быть» и делает историю пространством выбора, обеспечивает свободу при наличии всех других свобод. По замечанию П.Тиллиха, автономия есть динамический принцип истории, тогда как теономия есть субстанция и смысл истории. В русской философии XIX в. связь свободы и истории самым отчетливым образом выразил Чаадаев. Без свободного выбора своего пути и без свободной самоотдачи личности — истории, в строгом смысле слова, нет: есть только инерция эмпирических стихий во времени. Духовные ценности являют себя в земной практике лишь через внутренне одухотворенный опыт личности. Однако не может быть и личности без соотнесения самой себя с судь-

бами мира, без личной ответственности за свои действия в истории. Только такое соотнесение и способно насытить аморфное земное время высшим смыслом, оформить его как направленную к справедливости, свободе и святине историю.

В диссертации показано, что, хотя в мышлении Чаадаева нет философской системы, но поскольку каждый фрагмент соотнесен с общим и единым принципом, то есть внутреннее единство. Мысль Чаадаева религиозна, т.е. мир представляет собой порядок, а человеческий разум в силу своей богоданности в состоянии этот порядок постичь. Он разделяет иудео-христианское традиционное представление о сотворенном человеке и смысле его бытия. Его концепция истории с хилиастическими чаяниями соответствует его недогматической вере. Этика Чаадаева непротиворечива логически и нормативна в силу ее опоры на теологию. Бог является моральным абсолютом и гарантией стабильности и осмысленности вселенной, т.е. духовным первоначалом всего сущего, которое мыслится как нечто единое, всеобщее, безначальное и бесконечное, в ориентации на которое обретает осмысленность всякое относительное и обусловленное бытие.

Основное противоречие у Чаадаева — то же, что и у других христианских мыслителей, увлеченных процессом «духовного становления». Исторический или динамический взгляд заставляет видеть эволюцию и инволюцию одновременно. Чаадаева нельзя однозначно оценивать как прогрессиста, но его взгляд на время и бытие разумных существ эволюционен. Идея инволюции содержится и в христианстве, и в традиционализме, т.е. в том, чем питалась мысль Чаадаева. В области философии культуры, будучи новатором, Чаадаев опирался на интуитивистский и органический методы и был в некоторых пунктах предшественником теории локальных цивилизаций с заметной христианоцентристской и моралистической окраской. Чаадаев — человек последовательного мышления, он ищет ответа на свои определенные вопросы и выполняет этически ответственную миссию: поиск идентичности для себя, своего поколения, своей культуры.

Глава вторая. Н.В.Гоголь: Единство самопонимания и мироощущения. Философский взгляд на личность состоит в поиске ее неизменяемого внутреннего стержня. Примененный в диссертации понимающий подход призван обнаружить единство поэтики творчества и поэтики жизни, объяснить влияние русских писателей на жизнь не только средствами литературы, но самой спецификой своей личности.

В первом параграфе «Человек эстетический и человек религиозный» утверждается, что гоголевское творчество можно считать од-

ним из проявлений особой синкретичной культурной формы, для которой характерно не постепенное плавное саморазвитие, а постоянные возвраты и переосмысления пройденных этапов. Такое возможно в силу особенного развития рефлексии. В.Г.Белинский первый отметил и положительно оценил рефлексию как особенность искусства Н.В.Гоголя. С ней связывал Белинский критическое начало в гоголевском отношении к миру, видя в субъективности, пристрастности Гоголя особую форму лиризма.

Ни одно из произведений Гоголя не может быть до конца понято вне контекста всего его творческого процесса. В силу их органической связи между собой представляется весьма затруднительным членение его творческого пути на стадии и периоды. Основанием для членения на периоды, как оно предложено в диссертации, является смена отношения Гоголя к своему искусству и его представлений о смысле и назначении искусства вообще.

Но и такое членение будет достаточно условным, поскольку нельзя считать, что решение проблемы о смысле своей собственной жизни в искусстве или вне его было у Гоголя окончательным. Это существеннейшая черта его психического склада — стремление дойти до основания любого занятия, и как следствие — выйти за его пределы. Уход Гоголя от искусства в сферу морально-религиозных исканий представлял собой поиск социального основания для художественной практики в силу обнаруженной Гоголем антиномии этического и эстетического начал. Это обусловило уход писателя от мировоззренческого эстетизма к принятию приоритета этического как общечеловеческого, истолкованного Гоголем исключительно в христианской форме.

Таким образом, в диссертации выделены два больших периода духовного развития Гоголя: от 1829 г. до 1835 г., когда всеопределяющими в гоголевском мире были принципы эстетики, и от 1842 г. до конца жизни, когда стержнем его внутреннего мира являлись принципы христианской этики. Между ними простирается «тяжелый переходный период» — время, которое Гоголь сам оценивал как эпоху смены мировоззрения.

В диссертации показывается, что многие черты внутреннего мира позднего Гоголя были присущи ему и на раннем этапе. И наоборот, поздний Гоголь делал попытки вдохнуть новую жизнь в свои ранние эстетические идеи. В параграфе показано, каким образом религиозное мировоззрение позднего Гоголя пришло в противоречие с его художественным даром. Вместе с тем стержневая для Гоголя пробле-

ма человеческой души при существенно разном подходе к ее решению в разные периоды в то же время придает непрерывность его творчеству, поскольку в понятие души вкладывалось всегда одно и то же неизменное христианское содержание.

Во втором параграфе «Истина единого и истина единственного» вопросы художественного познания мира рассматриваются в тесной связи с эстетикой Н.В.Гоголя, с его представлениями об отношении искусства к действительности. В первой половине 30-х годов Гоголь отразил в своем творчестве и мышлении свойственный романтизму культ художника-творца. Субъектом познания у Гоголя всегда является художник. Художественная интуиция объединяет в его глазах научную, философскую и историческую мысль.

Объектом художественного познания является для Гоголя душа человека, которая есть «воплощение Бога», поэтому, познавая собственную душу, человек способен к познанию вечных, абсолютных истин. С начала 40-х годов в письмах Гоголя все настойчивее звучит мысль о внутренней дисгармонии современного человека. В параграфе показано, что, констатируя «холодные, раздробленные характеры» людей своего времени, Гоголь отходит как от просветительской апелляции к разуму, так и от гносеологического сенсуализма большинства русских романтиков. Он стремится к целостному, основанному на интуиции знанию, не сомневается в познаваемости мира и наличии в нем общезначимой истины, приближается к пониманию человека в единстве души и тела.

Вопрос об общезначимости художественной истины являлся кардинальным для развития Гоголя как мыслителя. Едва в начале 30-х годов собственная художественная практика Гоголя получает авторитетное признание (в лице Пушкина и Жуковского), как Гоголя начинает волновать проблема восприятия его произведений. Гоголь настаивает на однозначности художественного текста и на приоритете авторской интерпретации и авторской оценки результатов писательского труда. При этом в своих представлениях об истинности он исходит из критерия субъективной достоверности. Его романтический мировоззренческий эстетизм состоит в убеждении, что прекрасное — это и есть истина, а судить о прекрасном может лишь только художник на основании собственного художественного чутья.

Не позднее 1834 г. Гоголь приходит к ощущению недостаточности критерия субъективной достоверности. Вопрос об истинности внутреннего переживания приобретает форму вопроса о том, что есть сумасшествие. Это свидетельство кризиса мировоззренческого эсте-

тизма. В переходный период своего духовного развития Гоголь задумывается об общезначимости нравственной истины и приходит к выводу, что онтологическим фундаментом нравственности может быть только идея Бога. В онтологическом смысле истина, добро и красота едины, и поэтому верно понятая религия должна не только объединять всех людей, но и быть гарантией их нравственности и спасением от внутренней дисгармонии.

Таким образом, то мыслительное движение, в русле которого находился Гоголь, представляло собой восстание против чистого разума, но не путь скептицизма и агностицизма (т.к. именно выражения абсолютной истины ищет Гоголь) и не приоритета чувства над разумом (поскольку идея этического усовершенствования апеллирует к разуму), а поиск истинного цельного человека, укорененного в своем общественном и национальном бытии.

В третьем параграфе «Структура мира в зеркале души» анализируются представления Гоголя о структуре бытия, об основных принципах мироздания. Центральные понятия гоголевского мира всегда несли не только антропологическую, но и онтологическую смысловую нагрузку, поскольку большинство встающих перед ним проблем Гоголь решал как «последние вопросы» о смерти и бессмертии, о смысле жизни и конце света и т.п.

В диссертации показано, что в творчестве Гоголя мир резко членится на полярные пары противоположностей, сгруппированные по вертикальной оси, но при этом суть философской тенденции Гоголя, его общей интерпретации жизни — сведение пестроты и разнородности мира к его единству. Доказывают это переходы высокого и низкого друг в друга, сопряжение в одном ряду физической и духовной сторон явления, переходы от веселого к печальному и обратно. Ни один из полюсов не существует без другого.

Его литературное творчество в целом показывает, что событиями большими и малыми управляет единый, лежащий в сути вещей закон («непостижимая, скрытая во всем мысль»). Малая часть мира способна раскрыть весь мир, потому что в ней содержатся все начала и концы целого. В параграфе утверждается, что Гоголь никогда не показывает самодвижения, саморазвития, очень редко фиксирует причинные связи. Зато почти всегда стилистически вскрывает символическое значение описываемых событий. Он видит не причину вещи, а смысл ее в системе целого, т.е. место вещи, прежде всего место человека, который включен у Гоголя в так называемую «барочную вертикаль», стоит на одной из ступеней иерархически устроенного мира.

В диссертации поставлена проблема онтологических оснований человеческой свободы в художественном мире Гоголя. Образы путаницы, бессмысленности, алогизма — одна из наиболее характерных для него черт. Категории необходимости и случайности в этом мире трансформированы в пару противоположных понятий гармонии и хаоса. Гоголь характерен описанием именно хаотической организации мира. Хаос, нарастание и усиление которого с особой силой отразили произведения Гоголя, связывается с нарушением естественного порядка жизни. Отсюда усложнение мира, обилие превращенных форм не понятых по сути процессов.

При этом мир, развивающийся закономерно, по божественному плану — это идеал Гоголя. Вся злая, демоническая фантастика связана у него именно с нарушением божественного закона, с «беспорядком» природы и общества. Зло хаоса у Гоголя — это зло материального мира, которому противостоит духовный мир отдельной личности. В природном и социальном мире человек не свободен, он свободен только в сфере морали. Лишь во внутреннем мире человек может обрести свободу, т.е. достичь внутренней интеграции и таким образом противостоять хаосу.

В четвертом параграфе «Поэтическое одушевление истории» анализируется характер историзма гоголевского мышления, существо его попытки профессионально заняться историей, исследуются подходы Гоголя к проблемам философии истории. Историю Гоголь считал главной наукой времени, а идеального историка — человеком с даром поэтического воображения. Находясь под влиянием распространенных романтических идей о единстве исторического процесса, о зависимости истории от географии, о необходимости поэтического дара для историка, Гоголь считал, что задача историка — уловить единую мысль, пронизывающую жизнь всех народов во все века, связывающую в единое целое все факты.

Гоголь разделял с Карамзиным и Погодиным идеи провиденциализма и монархизма. Сила, управляющая историей, — божественное провидение — проявляется в истории, но не создается в ней. Субъектом истории выступает у Гоголя в 1833 г. «свободный дух человека», который развивается «в борьбе с невежеством, природой и исполинскими препятствиями». Таким образом, историзм провиденциальный и историзм натуралистический, основанный на идее «естественных» законов истории, существуют в исторической концепции Гоголя параллельно, независимо друг от друга. Поэтому у Гоголя-историка есть яркие фрагменты, но нет систематического изложения исторического развития.

В отношении будущей национальной русской истории Гоголь настроен оптимистически, что противоречит его в целом пессимистическому взгляду на мировой исторический процесс, с большой ориентацией на прошлое, с предчувствием и предсказанием будущих катастроф.

В пятом параграфе «Проблема идеала. Характер гоголевской утопии» исследуются особенности эстетического идеала художника и характер его влияния на формирование общественных идеалов Н.В.Гоголя. В тесной связи с проблемой идеального рассматриваются утопические черты, свойственные мышлению гоголевского времени, и противоречивое воздействие утопических идей на художественное творчество писателя.

Свою задачу автор видел в том, чтобы показать специфику утопического умоностроения Гоголя в связи с решением им проблемы сопряжения идеального и реального миров, вскрыть в присущих Гоголю формах нарративности «идею преобразования жизни через ее мистическое осмысление». В параграфе утверждается, что в «Мертвых душах» определяющим позитивным началом является романтический идеал, основное качество которого — принципиальная недосягаемость. Очевиден разительный контраст с социальной утопией Гоголя, развернутой им в «Выбранных местах из переписки с друзьями».

Сравнивая утопизм Гоголя с другими утопическими настроениями его времени, диссертант пришел к выводу, что если в идейной эволюции Белинского очевиден со всеми его опасностями «замысел принудительного общественного осуществления евангельского совершенства», то для Гоголя мир, бытие — это лишь часть его собственного сознания, внутреннего мира. Поэтому самоустроение и самопостижение души — это и есть постижение Бога и устроение мира. И не в отдаленном будущем, как у прогрессиста Белинского, а здесь и теперь. По своим утопическим идеалам к Гоголю очень близок художник А.А.Иванов. Пришествие Христа в мир совершается не в истории, а в онтологии, великий художник — это и есть Христос на земле. Аналог этому самоотождествлению с Христом обнаруживается в западной культуре в лице ровесника Гоголя С.Кьеркегора, такого же дуалиста по духу, принявшего на себя ответственность за зло мира.

Если утопии различать по тому, какой вид отчуждения они хотят преодолеть, то Гоголь, как показало исследование, постоянно хотел преодолеть отчуждение живого от мертвого, где искусство и вера для него — средства, а не цели сами по себе. Основным первым его отно-

шения к миру был магизм. Таким образом, его утопия питалась радикальным сомнением в осмысленности мира, в котором есть зло и смерть. Для гоголевского сознания спасение должно произойти здесь и теперь силою чисто внутреннего чувства, способного преобразить внешний мир.

Таким образом, везде, где наука и культура его времени мыслили плавный континуум, Гоголь констатирует дискретность, будь то пространство, время, история или человеческая личность. Не развитие и самодвижение видит Гоголь, а ряд состояний. Отсюда вера в возможность мгновенного преображения. Бытие представляется внутренне дуалистичным. Путь к гармонии — в понимании иерархического строения мира. Последнее достигается в статическом созерцании, а не в историческом и логическом порождении. Онтологическая истина понимается как состояние, а не как процесс.

Глава третья. Чаадаев и Гоголь: от идеи к сущности. Глава посвящена текстологическому исследованию и сопоставлению центральных тем миропонимания П.Я.Чаадаева и Н.В.Гоголя. Здесь утверждается, что христианская философия Чаадаева и Гоголя несет на себе сильный отпечаток платонизма. У Чаадаева он воспринят со стороны идеологии, т.е. учения об идеях, у Гоголя — со стороны онтологии, т.е. учения о сущем. Очевидно, что идеология и онтология дают разные ответы на вопрос о смысле жизни и назначении человека, чем и определяется существенное отличие мира Чаадаева от мира Гоголя. Однако диссертант ставит задачу рассмотреть диалог между Чаадаевым и Гоголем, выделив элементы сходства, единства и подтверждения идеологии онтологией с целью уяснения их взаимосвязи в самобытном русском философствовании.

В первом параграфе «Тема России в христианской философии культуры» проведено сопоставление «Философических писем» Чаадаева и «Выбранных мест из переписки с друзьями» Гоголя, эксплицировано их теологическое, антропологическое и культурфилософское содержание. Показано, что тема «построения себя», понятая не только как личная, но и как национальная, общественная и религиозная задача, и дает главным образом основу для сравнения. Оба произведения отвечают на вопрос о том, как быть хорошим христианином. В них силен элемент пасторского, проповеднического дискурса.

В своей сосредоточенности на субстанциальных началах русской жизни Чаадаев одним из первых приходит к пониманию того, что самодержавие, «вера в русское царство», и православие, «вера в русского Бога», — два исторических явления одной и той же метафизи-

ческой сущности. Именно эту мысль о специфике русского социального устройства и русского богопознания и развернул Гоголь на страницах «Выбранных мест», подчеркнув связь правления и верования с глубинным национальным началом.

Спецификой православной культуры Гоголь считал дух солидарности, примирения и любви. В стихе 17.21 Евангелия от Иоанна: «Да будут все они воедино» — Чаадаев видел главное духовное содержание своего времени. Эта борьба за вселенскость стала основной чертой русской литературы XIX в. Так, Белинский, подобно Чаадаеву, утверждал, что Россия призвана сказать миру свое слово, свою мысль, что она будет синтетического характера, поскольку, объяснял он, «русскому равно доступны и социальность француза, и практическая деятельность англичанина, и туманная философия немца». Однако Чаадаев и Гоголь отличались от Белинского тем, что были убеждены именно в религиозном призвании России. Чаадаев потому и не встал окончательно на либеральную точку зрения, что в отличие от Белинского и Герцена, боровшихся за единую человеческую культуру, ратовал за вселенскую богочеловеческую культуру. С Гоголем Чаадаева роднит мысль о том, что человеческая деятельность становится культурогенной только в том случае и в той мере, в какой ее пронизывает идя Бога.

Но если Чаадаев полагал, что вселенское сознание станет основной чертой человека будущего, то Гоголь считал этот принцип уже реализованным в церкви Иоанна, т.е. в православии. Таким образом, то, что Чаадаев считал в культуре России заданным, Гоголь видел уже данным. В своем отклике на книгу Гоголя Чаадаев такое отношение к идеалу рассматривает как заблуждение гениального человека. Однако важный сближающий их мотив в понимании христианства диссертант усматривает в том, что оба делали акцент не столько на ортодоксии, сколько на ортопраксии, прежде всего на практике внутреннего самособирания и самоуглубления.

Гоголю была чрезвычайно близка возрожденная в русской церкви в конце XVIII в. традиция исихазма. Целью церкви в ней полагалось не «освящение жизни», а «преображение» ее образа через «Божие просвещение» разума, внутреннее обновление человека, изменение его отношения к происходящему. Две особенности подчеркивает Гоголь в восточной церкви — примирение всех противоречий миропорядка и полное и всестороннее развитие человека в ней.

И Чаадаев, и Гоголь смотрят на православную культуру одновременно извне и изнутри ее, что делает их собственное религиозное

состояние весьма неоднозначным. В подтверждение этого в диссертации исследуются пиетический, мистический и стоический элементы в религиозном развитии Гоголя и Чаадаева.

В своих размышлениях о России Чаадаев и Гоголь стремились уловить энтелехию русской культуры, ту «целевую причину» (по терминологии Аристотеля) или идею-призвание, которая, по их ощущению, существует в каждой национальной целостности. Энтелехия такого рода не столько эксплицируется, сколько непосредственно внятна «вжившимся в нее». И Чаадаев, и в особенности Гоголь заняты осмыслением для русской культуры такого начала в ней самой, которое окажется способным перейти в действительность, ту внутреннюю энергию, которая приведет к обретению формы, а тем самым к реализации своей сущности и смысла.

Но если Чаадаев в мессианских пророчествах об историческом будущем России утверждает, что прежде чем учить других, предстоит усвоить «весь труд веков, предшествовавших нам», то Гоголь ближе к славянофильскому учению о том, что истина, существующая отдельными чертами в каждой нации, у русских собрана вся, поэтому и назначено России объединить народы, ибо она хранит истину во всей цельности.

Во втором параграфе «Проблема интеграции различных жизненных миров» сопоставлены «Апология сумасшедшего» Чаадаева и «Авторская исповедь» Гоголя, которые по своему личному и культурному смыслу являются именно исповедями, соединяющими потребность религиозной души в очищении с самоистолкованием, актуальным для сохранения персональной идентичности.

Как показало их сравнение, Чаадаев и Гоголь сходным образом проходят характерно выделенные в судьбах романтических душ ступени экзистенции, описанные С.Кьеркегором. На эстетической стадии оба считали собственную жизнь разновидностью художественного творчества. Гусар Чаадаев эстетизирует салонно-бытовое поведение. Гоголь же до конца не проводит границы между жизнью и художественным творением. Для первого главное — самопостроение и пересоздание себя, для второго — самовыражение. Если для Чаадаева важно уметь подчинить свое Я мировому закону, то для Гоголя — найти себя, сделаться самим собой. Поиски свободы во всех ее ипостасях, ироническое парение над действительностью — вот черты романтического психотипа, свойственные молодому Чаадаеву. Гоголь в молодости весь поглощен исследованием границ своего дара, своих творческих возможностей. Он тоже ироник, весьма далекий от того, чтобы делать какой-либо окончательный выбор.

Этическая сторона жизни обоими осознается в качестве чувства вины. Именно это приводит их к избранию религиозной жизни, но не в ее официально-массовом варианте. Их вера не банальна, свободна от существующих общественных форм, что и делает ее неизбежно трагической: они не могут сослаться на общие принципы и не всегда понимаемы окружающими. Оба пережили в своем религиозном развитии момент обращения, т.е. внутреннего озарения. У Чаадаева это выразилось в создании христианской историософии и в изменении поведения, Гоголь же стал понимать свое искусство в религиозном смысле. Так оно и воспринимается романтиками: всякое хорошее искусство религиозно, ибо всякое совершенство приближает нас к Богу. Им обоим присуще романтическое понимание своей деятельности как мессианской и отношение к себе как к избраннику божественного промысла.

Мессианский человек, по определению В.Шубарта, «чувствует себя призванным создать на Земле высший божественный порядок, чей образ он в себе роковым образом носит». Такой человек выступает против мира во имя задания, полученного от своего Бога. Это принуждает к напряжению всех сил и освобождению от устаревших принципов. Но мессианский человек в отличие от героического переделывает не мир, а себя самого. Он склонен освобождать себя. Таким образом, совпадение проблемных полей у Чаадаева и Гоголя коренится в той общности культурного прототипа, в той форме религиозной жизни, которая неумолимо превращала всякое их внешнее слово в проповедь, а направленное на себя — в исповедь. То, к чему осуществился переход в личности П.Чаадаева, обрело более отчетливую форму в личности Н.Гоголя. Бремя священства, которое принял на себя мирской человек, писатель, имело уже более узнаваемую форму, потому что ему предшествовал другой тип священничества в миру — чаадаевский.

Одна из главных интенций мессианской личности состоит в стремлении осветить и освятить мир вокруг себя. Такая личность вынуждена постоянно заботиться о крепости собственной веры; экзистенциальная ситуация, с которой она часто сталкивается, — это печаль, уныние, т.е. традиционное искушение глубоко религиозного человека. Нет нужды пояснять, сколь часто такое состояние преследовало и Чаадаева, и Гоголя, иногда доводя последнего до состояния меланхолического паралича. Хотя Гоголь был сам творцом произведений искусства, а Чаадаев только наслаждался ими, есть важное сходство в эстетическом компоненте их натур. Поскольку для обоих важней-

шей внутренней ценностью являлась жизнь души, красота души, оба они относились к типу людей, сознательно творящих самих себя.

Если Чаадаев ставит антропологическую и одновременно жизнеустроительную проблему, рассматривая творческую деятельность человека как реализацию дарованной ему Богом степени свободы, то Гоголь дает на вопрос Чаадаева национальный вариант ответа. Этот ответ вскрывает внутренний эстетизм русской культуры. В ней универсальное творчество рассматривается как эстетическое. Божественное и человеческое соединимы в целое посредством эстетического одухотворяющего вмешательства в жизнь.

То общее, что объединяет Чаадаева и Гоголя, — это выраженные ими устойчивые культурные универсалии, а вовсе не негативные или позитивные их оценки, в которых слишком много изменчиво человеческого. В творчестве Чаадаева и Гоголя показано, что свобода и цель — не магистральные, а периферийные темы для русской культуры. С гораздо большей интенсивностью в ней актуализируются темы судьбы и смерти.

В третьем параграфе «Свобода и провидение в двух историософиях» раскрывается, как реальная антиномия между неизменной сущностью и развивающейся идеей отражается в противоречивом понимании свободы у русских мыслителей. Согласно Чаадаеву, движение идей создаст историю, следовательно, наиболее истинным в ее изложении «является не то, что она повествует, а то, что она мыслит, что она воображает, что она измышляет». Соединение в одном лице историка и поэта, способного связывать в единство разнородные элементы, порождает взгляд, который прежде всего интересуется схемой истории. Принцип или метафора, связывающие эмпирические события, вносятся в историю мыслителем. История реальная, таким образом, подлежит разгадыванию, как символический текст. Ставится вопрос любой историософии — вопрос смысла.

В этой области Гоголя и Чаадаева сближает эстетический параметр исторического мышления, т.е. описание прошлого в эстетических терминах и восприятие его как художественного артефакта. Во взглядах обоих мыслителей заметно влияние просветительской философии истории даже в большей мере, чем романтического эстетизма. Дело не в частных воздействиях, скажем, Лессинга на Чаадаева или Гердера на Гоголя. Романтизм унаследовал от Просвещения сам тип отношения ко времени, который в общих чертах сводится к стремлению жертвовать настоящим во имя будущего. Эта озабоченность будущим диктует интерес к истории в Новое время.

Согласно утверждениям Чаадаева и Гоголя, стержнем исторического рассказа должна быть какая-нибудь объяснительная модель. Здесь в их идеях обнаруживается много общего: попытка представить формирование национальных особенностей как естественно-исторический процесс; целый ряд общих мотивов в том, что касается связи общественных факторов с географическими условиями страны — климатом, почвой, ландшафтом. При этом всякий раз, когда Чаадаев пишет о влиянии географического фактора на судьбу России, он, по мнению диссертанта, только ставит вопрос, тогда как Гоголь посвоему, поэтическими средствами, пытается на него ответить.

От романтически-эстетической идеи воздействия организации ландшафта на душу народа он приходит к более глубокому, почти мистическому пониманию связи земли и живущих на ней людей. Если Чаадаев пытается объяснить географией природу социальной среды, то Гоголя больше интересует связь географии с антропологией. При этом для него актуальна именно ценность, а не изменчивость. Гоголевский образ России — отнюдь не исторический портрет. Именно поэтому Гоголь интересен для философа, ведь темой его является сама человеческая жизнь в ее сущности, а не изменения, модификации сиюминутно значимого мира. Гоголь-историософ едва ли понятен без Гоголя-метафизика.

Чувство времени у Чаадаева и Гоголя весьма различно. У Чаадаева позитивно окрашено будущее, у Гоголя — прошлое. К настоящему времени оба относятся эмоционально отрицательно. Чаадаев оценивает его как «мертвый застой», Гоголь — как «эпоху раздробленности». Первая характеристика касается социокультурной динамики, а вторая — состояния системы. Чаадаева проблема времени в философском смысле беспокоит, особенно в связи с антитезой «время — вечность». Для Гоголя время проблемой не является, он вообще больше интерпретатор пространства.

В диссертации намечена идейная параллель между Чаадаевым и Лессингом: оба мыслителя исходят из убеждения, что проективность, обращенность человеческого разума к будущему, необходима именно в процессе воспитания, которым для человеческого рода является открытие, и исчезает по достижении зрелой духовной автономии человечества, когда добро становится внутренней мотивацией человека ради него самого. Человек должен научиться на этапе Нового Завета пользоваться своей свободой и творить добро ради самого добра, не ища в лучшем будущем мотивов своих поступков. Общепросветительская идея о возрастании роли разума как исторического фактора у Лессинга и Чаадаева почти текстуально совпадает.

В то же время и Гоголь с его «лестницей в небо», и Чаадаев с его тоской по абсолютной надмирной традиции хотели бы остановить время и заменить горизонтальное разворачивание исторического процесса вертикалью духовной сосредоточенности. Это вполне согласуется и со свойством русской культуры переводить время в пространство, эстетически мыслить его как замкнутую всеполноту. Очевидно, что идея историчности с ее рациональным целеполаганием властвует в сознании, тогда как интуиция об иррациональном, стихийном движении русского бытия подавляется, получая свою реализацию только в художественных образах.

Таким образом, осуществив сравнение двух историософских картин русской реальности, представленных Чаадаевым и Гоголем, диссертант отмечает существенные черты сходства как в выделении ими цивилизационных констант (географический, религиозный и нравственный факторы), так и в способах переживания пространства и времени. Показательны и различия между ними. Гоголь утверждает изоморфность внутреннего и внешнего миров, опрокидывая громадные и неосвоенные пространства в душу человека. Если Чаадаев ориентирован на человечество, на общество, то Гоголь — на отдельного человека. Поэтому Чаадаев промеряет человека историей, а Гоголь — историю человеком. Чаадаев видит цель, поставленную всему человечеству. Эту цель Гоголь видит в самом человеке, «призвание которого — добывать человека из себя».

В четвертом параграфе «Русская эсхатология и утопизм» исследуются утопизм и эсхатологизм как различные, но взаимосвязанные представления об окончательном состоянии мира, о переходе истории в метаисторию. Как европейская, так и российская духовная атмосфера XIX в. была чрезвычайно насыщена утопиями разного рода. Этот феномен связывается с распространенным пониманием мира как телеологического единства и органического целого.

Различая утопию как тематически целостный дискурс и утопизм как черту мировоззрения или умонастроение, автор отмечает, что в феноменологическом плане то и другое занято одним — упразднением отчуждения. Поэтому утопии отличаются друг от друга тем, какую форму отчуждения отменяет или стремится преодолеть мыслитель. Если Чаадаева главным образом заботило отчуждение России от идеального христианства, то Гоголь по-своему интерпретировал в качестве главного отчуждения человека его конечность (смертность) и принципиальную ограниченность его возможностей обладания реальностью. Чаадаев преимущественно — человек истории. Гоголь —

онтологии, в области которой он художественными средствами фиксирует неустрашимость зла из мира и бунтует против непринадлежности бытия человеку.

Наиболее заметное сходство в мировидении Чаадаева и Гоголя состоит в захваченности ими обоими идеей преображения. Христианское учение рассматривает совокупность всего на основе возможного и необходимого перерождения человеческого существа, считает Чаадаев, и именно к этому должны быть направлены все усилия людей. У Гоголя обетованное спасение, преображение должно произойти здесь и теперь. Все прошлое и будущее мгновенно изменяется в этом чуде. Гоголь в позднем творчестве как бы интерпретирует идею искупления, данную в Новом Завете. Он ее аффимирует как идею воскрешения мертвых душ. Для обоих это означает выход из профанного времени истории. Люди могут и должны к этому сознательно стремиться. Элемент утопизма в этом эсхатологическом уповании конца истории состоит в надежде на уничтожимость зла в мире и в вере в посюстороннее преображение вселенной.

Таким образом, Чаадаеву и Гоголю свойствен мировоззренческий утопизм. Чаще всего, когда они мыслят о социально-идеальном или антропологически-идеальном, то это лишь вершина айсберга, скрывающая глубинные антиномии религиозного чувства. Русский максимализм заставляет их думать об устранении испорченности бытия как такового, т.е. об отмене того зла, которое внесло в мир грехопадение. Недаром в их образных мирах такое большое место занимают секуляризованные формы идеи «послушания». Оба чувствуют «оплотнение времени», но эсхатологизм Чаадаева и Гоголя окрашен по-разному. Гоголь субъективно живет в ситуации «конца истории», в ней изменения не постепенны, историчны, а мыслятся как творческое чудо.

Вера в теургические возможности слова простирается у Гоголя до желания изменять законы природы по своей воле. Отчасти она сопоставима с мистическими надеждами Вл.Соловьева и А.Белого. что новый человек, теург, будет «магически управлять стихиями посредством звучания души». Умонастроение утопии, ее атмосфера состоит в исследовании границ антропологически реального, в стремлении, преодолевая разные виды отчуждения, изменить человека.

В заключении исследования подводятся итоги исследования и намечаются перспективы дальнейшего изучения проблемы.

Основные положения диссертации, выносимые на защиту:

1. Специфицирующим фактором для русской философии 30 — 40-х годов XIX в. является значительная когерентность между индивидуальным и национально-культурным самопознанием, состоящим в требовании рационализации базовых ценностей, определяющих индивидуальную и национально-культурную самобытность.

2. Правомерно рассматривать философию и литературу названного периода как единое целое в общем процессе формирования российского самосознания и вести поиски соотношенности их метафизического содержания.

3. Творчество Чаадаева и Гоголя объединяет общая интенция: оба стремились уловить энтелехию русской культуры, ее идею-призвание, которая, согласно романтической концепции «духа народов», существует в каждой национальной целостности. Это невербализуемое начало понималось как внутренняя энергия, которая приведет к обретению формы, а тем самым к реализации своей сущности и смысла. На основе познания этой «целевой причины» Чаадаев и Гоголь полагали возможным осознанное выражение русской самобытности.

4. Противоречие между субстанциальной русской жизнью и принципом индивидуальности предстает в текстах и судьбах Чаадаева и Гоголя в качестве необходимости «построения себя», понятой как национальная, общественная и религиозная задача, в отличие от простой констатации этой антиномии. Так в русской культуре впервые заявлена проблема самопретворения личности в качестве социально и культурно значимого деяния.

5. Структура социокультурной самоидентификации философствующей личности в первой половине XIX в. включает в себя самоопределение в отношении к государству (понимаемому как национальный организм), к истории (как к одухотворенному времени), к христианству (как духовной традиции), к искусству (как превалирующей сфере творческой реализации).

6. Поиски духовного обновления в 1830—1840-е годы представляли собой осознание специфики национальной религиозности и ее перспектив. Чаадаев представлял религию будущего как принцип единого для всего человечества нравственного закона при одновременном свободном интерконфессиональном выражении религиозности. Гоголь — как прямое переживание божественного в мистическом опыте. Для этой религиозности характерна экзектика и всепроникающий эстетический параметр, что предстает как характерная черта

романтического сознания — в нем эстетическое творчество рассматривается как универсальное.

7. Примененный в диссертации метод реконструкции обнаруживает возможность совмещения социологического анализа с биографическим, вычленяющего совпадение внутренних конфликтов с историческими кризисами и поисками индивидуальной и коллективной самоидентичности. Личный кризис Чаадаева предстает как кризис Просвещения на русской почве, обусловивший переход от героической личности к мессианской. В свою очередь Гоголь проблему внутренней целостности расширяет до границ существования в рамках известного универсума. С обретением экзистенциального решения связана специфика их «священничества в миру».

8. Чаадаев и Гоголь сходным образом указывают на связь социальных форм с особенностями национального духа, выделяют географический, религиозный и нравственный факторы как ведущие цивилизационные структуры и ставят вопрос конкретного объяснения их воздействия применительно к России. Оба мыслителя стремились увидеть позитивную сторону в православном аскетизме и одностороннем самоотречении при наличии «вызова истории», обусловленного модернизационным процессом.

9. Важнейшее суждение Чаадаева об исторической безместности России проистекает из его особого понимания иудео-христианской эсхатологии. Существо его культурных претензий к православию состоит не столько в недооценке восточным христианством идеи человеческой автономии, сколько в смещении метафизики природы и нравственности. Различие хилиастического оптимизма Чаадаева и эсхатологического пессимизма Гоголя связано соответственно с историзмом мышления первого и магизмом второго.

10. Сопоставление конкретно-личностных вариантов совмещения европейских и отечественных ценностей обнаруживает их стремление не к бесконечному диалогу, не к поглощающей интеграции, а к позитивному органическому синтезу с сохранением культурной сложности, к полифонии национальных и человеческих характеров.

Основное содержание диссертации изложено в 23 публикациях, из них: 1 монография, 1 учебное пособие, 14 статей, 7 тезисов докладов.

1. Щеглова Л.В. Судьбы российского самопознания (П.Я.Чаадаев и Н.В.Гоголь). — Волгоград: Перемена, 2000. — 324 с. (20,0 п.л.). — Монография.

2. Щеглова Л.В. Самоопределение национального духа в концепции П.Я.Чаадаева: Учеб. пособие к спецкурсу. — Волгоград: Перемена, 1999. — 117 с. (8,0 п.л.). — Учебное пособие.

3. Щеглова Л.В. Радикальный монотеизм в историософии П.Я.Чаадаева // Философские науки. — 2000. № 2. — С. 76 — 87 (0,9 п.л.). — Статья.

4. Щеглова Л.В. Национальный культурный проект в идейном мире П.Я.Чаадаева // Вестн. Моск. гос. ун-та. Сер. 7, Философия. — 2000. № 1. С. 36—46 (0,7 п.л.). — Статья.

5. Щеглова Л.В. История и традиция в мировидении П.Я.Чаадаева // Журнал прикладной психологии. — 2000. № 2. — С. 3—9 (1 п.л.). — Статья.

6. Щеглова Л.В. Методологические основы исследований в гуманитарных науках // Методологические и мировоззренческие основы научно-исследовательской деятельности: Сб. науч. тр. — Волгоград: Перемена, 1998. — С. 135—142 (0,45 п.л.). — Статья.

7. Щеглова Л.В. Г.Г.Шпет о творческой аристократии в России первой половины XIX века // Шпетовские чтения. — Вып. 3. — Томск, 1999. — С. 193—197 (0,3 п.л.). — Статья.

8. Щеглова Л.В., Щеглов В.В. Философский дискурс и проблема русского метафизического языка // Языковая личность: институциональный и персональный дискурс: Сб. науч. тр. — Волгоград: Перемена, 2000. — С. 177—185 (0,5 п.л.). — Статья (авторский вклад — 80%).

9. Щеглова Л.В., Буланов А.М. К проблеме национальной идентификации в русской литературе XIX — начала XX века // Этнонациональная ментальность в художественной литературе: Материалы Всерос. науч. конф. — Ставрополь: Изд-во Ставроп. гос. ун-та, 1999. — С. 107—112 (0,4 п.л.). — Статья (авторский вклад — 75%).

10. Щеглова Л.В. Чаадаев и Гоголь: два воплощения «мессианского человека» // XXI век: Будущее России в философском измерении: Материалы II Рос. филос. конгресса: В 4 т. — Т. 4: Философия духовности, образования, религии. Ч. 1. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1999. — С. 159 — 160 (0,15 п.л.). — Тезисы.

11. Щеглова Л.В., Пацукова Л.А. Культура в свете учения о Троице // Проблемы социально-гуманитарного знания: Межвуз. сб. науч. тр. — Волгоград: ВолгГТУ, 1997. — С. 152—162 (0,7 п.л.). — Статья (авторский вклад — 60%).

12. Щеглова Л.В., Пермьяков И.В. Гоголевская рецепция «Подражания Христу» в контексте мистического опыта // Социокультурные

исследования. — Вып. 5. — Волгоград, 2000. — С. 5—11 (0,7 п.л.). — Статья (авторский вклад — 85%).

13. Щеглова Л.В., Щеглов В.В. Применимость герменевтического метода в гуманитарном познании // Проблемы социально-гуманитарного знания: Межвуз. сб. науч. тр. — Волгоград: ВолГГУ, 1996. — С. 94—104 (0,65 п.л.). — Статья (авторский вклад — 60%).

14. Щеглова Л.В., Суродина Н.Р. Литературное произведение как предмет феноменологического анализа // Социокультурные исследования. — Вып. 3. — Волгоград, 1997. — С. 67—74 (0,5 п.л.). — Статья (авторский вклад — 40%).

15. Щеглова Л.В. Время становления «русской мечты» // Проблемы социально-гуманитарного знания: Межвуз. сб. науч. тр. — Волгоград: ВолГГУ, 1997. — С. 24—27 (0,25 п.л.). — Статья.

16. Щеглова Л.В. Философский анализ художественного текста (на материале произведений Н.В.Гоголя) // Художественный текст: проблемы анализа и интерпретации: Тез. науч. конф. 12—13 янв. 1998 г. Волгоград, 1998. — С. 10—13 (0,25 п.л.). — Тезисы.

17. Щеглова Л.В. Христианская философия П.Я.Чаадаева и Н.В.Гоголя и духовное самоопределение России // Искусство, образование, наука в преддверии III тысячелетия. — Волгоград: Изд-во ВолГУ, 1999. — С. 82 — 84 (0,25 п.л.). — Тезисы.

18. Щеглова Л.В. Русская классика и методы культурно-исторической психологии // Наука, искусство, образование на пороге III тысячелетия: В 2 т. — Т. 2. — Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2000. — С. 29 —32 (0,2 п.л.). — Тезисы.

19. Щеглова Л.В. Границы психологической интерпретации культурных форм // Проблемы художественной интерпретации в XX веке. Тез. Всерос. науч.-практ. конф. — Астрахань, 1995. — С. 8—9 (0,15 п.л.). — Тезисы.

20. Щеглова Л.В. Истина единого и истина единственного в творческом методе Н.В.Гоголя // Проблемы человеческой субъективности: Сб. тез. докл. конф. — Алма-Ата, 1992. — С. 52—54 (0,2 п.л.). — Тезисы.

21. Щеглова Л.В. Влияние религиозной философии Я.Бёме на формирование русской просветительской культуры // Духовно-мировоззренческий потенциал русской философии в контексте нового мышления. — Пятигорск, 1991. — С. 131—133 (0,2 п.л.). — Тезисы.

22. Щеглова Л.В. Идеологические аспекты отношения В.Г.Белинского к Н.В.Гоголю. — М., 1986. 27 с. — Деп. в ИНИОН АН СССР 11.12.86 г., ФН 27639 (1,2 п.л.). — Статья.

23. Щеглова Л.В. К вопросу о гуманизме русских писателей XIX века эпохи критического реализма (Н.В.Гоголь). — М., 1986. — 29 с. Деп. в ИНИОН АН СССР 27.10.86 г. ФН 27233 (1.8 п.л.). — Статья.
Общий объем публикаций по теме диссертации: 23 работы, 38,5 п.л.

Л. Щеглова

Научное издание

ЩЕГЛОВА Людмила Владимировна

**ПРОБЛЕМЫ САМОПОЗНАНИЯ И КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ
В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ 30—40-х годов XIX века
(П. Я. Чаадаев и Н. В. Гоголь)**

А в т о р е ф е р а т

ЛР № 020048 от 20.12.96 г.

Подписано к печати 13.04.2001 г. Формат 60×84/16. Печать офс. Бум. офс.
Гарнитура Times. Усл. печ. л. 2,4. Уч.-изд. л. 2,5. Тираж 120 экз. Заказ **204**.

Издательство «Перемена»
Типография издательства «Перемена»
400131, Волгоград, пр. им. В.И.Ленина, 27. ВГПУ

200